

Sammelbesprechung

„Neue“ Themen in der Forschung über Jugend und Migration? Herausforderungen für die Gegenstandsbestimmung in der Migrationsforschung

Birgit Allenbach / Urmila Goel / Merle Hummrich / Cordula Weissköppel (Hrsg.), Jugend, Migration und Religion. Interdisziplinäre Perspektiven. Zürich: Pano / Nomos 2011, 347 S., kt., 44,00 €

Thea D. Boldt, Die stille Integration. Identitätskonstruktionen von polnischen Migranten in Deutschland. Frankfurt a.M.: Campus 2012, 223 S., kt., 34,90 €

Robert Castel, Negative Diskriminierung. Jugendrevolten in den Pariser Banlieues. Hamburg: Hamburger Edition 2009, 122 S., br., 15,00 €

Laura Haddad, Verschleierte Mode. Zur Bedeutung von Kleidung und Kopftuch bei jungen Musliminnen in Deutschland. Berlin: Lit 2011, 124 S., kt., 19,90 €

Katrin Huxel, Männlichkeit, Ethnizität und Jugend. Präsentationen von Zugehörigkeit im Feld Schule. Wiesbaden: Springer VS 2014, 292 S., br., 39,99 €

Thomas Mirbach / Torsten Schaak / Katrin Triebel, Zwangsverheiratung in Deutschland. Anzahl und Analyse von Beratungsfällen. Opladen: Barbara Budrich 2011, 164 S., br., 23,90 €

Michael Tressat, Muslimische Adoleszenz? Zur Bedeutung muslimischer Religiosität bei jungen Migranten. Frankfurt a.M.: Peter Lang 2011, 154 S., gb., 24,80 €

Waldemar Vogelgesang, Jugendliche Aussiedler. Zwischen Entwurzelung, Ausgrenzung und Integration. Weinheim: Juventa 2008, 232 S., br., 21,00 €

Besprochen von **Prof. Dr. Thomas Geisen:** Professur für Arbeitsintegration und Eingliederungsmanagement/Disability Management an der Hochschule für Soziale Arbeit der Fachhochschule Nordwestschweiz in Olten, Schweiz, E-Mail: thomas.geisen@fhnw.ch

DOI 10.1515/srsr-2015-0072

Schlüsselwörter: Migration, Minderheiten, Jugend, Ethnizität, Männlichkeit

Die Migrationsforschung ist aktuell mit Herausforderungen in ihrer Gegenstandsbestimmung konfrontiert, auf die sie bislang nur unzureichend Antworten gefunden hat. Während sie lange in den verschiedenen Disziplinen ein Randthema war, ist die Migrationsforschung im 21. Jahrhundert – dem „Age of Migration“ (Castles /

Miller / Haas, 2013) – insbesondere in der Soziologie zu einem die Disziplin zunehmend bestimmenden Gegenstandsbereich geworden. Migration wird von der Soziologie – endlich, könnte man hier hinzufügen – als eine zentrale Konstitutionsbedingung moderner Gesellschaften angesehen. Für die Soziologie selbst, wie Norbert Elias (Elias, 1987; Elias, 1996) bereits in den 1970er Jahren kritisch anmerkte, bedeutet dies, dass sie sowohl in ihrem Denken als auch in ihren Begriffen nicht mehr starr auf Strukturen und Gesetzmäßigkeiten fokussiert ist und stärker von Flexibilität und Veränderlichkeit als Grundprinzipien des Sozialen ausgeht. Dieser Wandel zeigt sich auch in einem veränderten begrifflichen Instrumentarium, das zur Beschreibung und Analyse des Gegenstandes zur Anwendung kommt. Dabei werden klassische soziologische Unterscheidungen wie etwa Ethnizität und Minderheiten kaum noch verwendet. Sie werden vielfach durch neue Begriffe ersetzt, allen voran durch die Begriffe Migrationshintergrund und Transnationalismus. Insbesondere letzterer hat sich zu einem catch all Begriff entwickelt. Denn offenbar scheint nunmehr Migration in all ihren Facetten zu einem transnationalen Geschehen geworden zu sein. Während Migration und Mobilität und damit Bewegung und Veränderung von der Soziologie fokussiert werden, findet im Gegensatz dazu aktuell kaum eine theoretische Auseinandersetzung darum statt, was Gesellschaften ausmacht, was sie zusammenhält, was ihnen Kontinuität und Stabilität verleiht und wie sich Gesellschaften in ihrer kulturellen, sozialen und politischen Zusammensetzung verändern. Nachfolgend wird eine Auswahl an Publikationen vorgestellt, die sich mit aktuellen Herausforderungen und Problemen von Migrationsgesellschaften befassen. Dabei stehen Fragen der Vergesellschaftung von Jugendlichen im Mittelpunkt. Die vorliegende Rezension fragt dabei besonders, inwieweit hier neue empirische Phänomene in den Blick genommen werden und wie diese begrifflich-konzeptionell akzentuiert werden. Dabei soll herausgearbeitet werden, inwieweit sich hier innovative Potentiale zu einer theoretischen und empirischen Neuorientierung der Migrationsforschung zeigen.

Migration als Vergesellschaftung

Den Beginn macht ein Buch des vor zwei Jahren verstorbenen *Robert Castel*, der mit seinen Analysen über die Konstitutionsbedingungen moderner (Lohn-)Arbeitsgesellschaften zu einem soziologischen Klassiker geworden ist (Castel, 2000). Seine Analysen sind nicht nur geprägt von der Vielschichtigkeit des sozialen Geschehens, das er wie kaum ein anderer seiner Generation versucht, differenziert in den Blick zu nehmen, sondern auch von der Einsicht in die Dynamik und Prozesshaftigkeit des sozialen Geschehens. In seinem schmalen Bändchen zur

„*Negativen Diskriminierung. Jugendrevolten in den Pariser Banlieues*“ zeigt sich dieses Gespür für die Vielgestaltigkeit des Sozialen auf eindrückliche Weise. Castel, der kein Migrationsforscher ist, aber die Frage der Einwanderung im Kontext von Erwerbsarbeit, Bildung und Stadtentwicklung als sozial hergestelltes Phänomen von Ausgrenzung und Diskriminierung situiert, nimmt dabei die Komplexität der französischen Migrationsgesellschaft auf eine Weise in den Blick, wie dies nur Autorinnen und Autoren von Rang gelingt. Gesellschaft wird hier als Einheit betrachtet, als ein sozial hergestelltes Phänomen, in dem den Einwandernden und ihren Nachkommen gesellschaftlich eine spezifische Rolle zugeschrieben wird. Gerade an ihnen gelingt es Castel in seinem Buch aufzuzeigen, dass die Frage der Zugehörigkeit und damit zugleich auch die Frage der Grenze moderner Gesellschaften zu einem bestimmenden Faktor für das soziale Verhältnis zwischen *newcomers and settlers* (Elias / Scotson, 1993; Lucassen / Lucassen, 1997) geworden ist.

Sein Gegenstand, der Versuch des Verstehens der Jugendrevolten in den Pariser Banlieues, fokussiert auf einen sozialen und geografischen Ort, den er als „weder drinnen noch draußen“ charakterisiert: „Um ihre Stellung in der französischen Gesellschaft und die damit verbundenen Probleme genauer einordnen zu können, müssen wir zunächst die herkömmlichen Interpretationen von radikaler Ausgrenzung und totaler Ghettoisierung zurückweisen oder zumindest relativieren“ (Castel: 26). Denn die französischen Stadtbezirke sind durch „ethnische Heterogenität“ charakterisiert, „selbst in den am stärksten ‚durchmischten‘ Bezirken ist die französische Bevölkerung immer noch majoritär“ (Castel: 27). Für Castel sind die Probleme der Banlieues, die für ihn kein sich selbst überlassenes „Niemandland“ darstellen (Castel: 32), daher weniger den Problemen der Einwanderung selbst geschuldet, sondern durch die Entwicklung „neuer Formen der Armut“ (Castel: 31) entstanden. Die Kultur der Vorstädte ist für Castel nicht ein Problem der Migrationskultur, sondern bestenfalls das Problem einer „Kultur der Armut“, also „eine in einem geschlossenen Raum stattfindende Produktion und Reproduktion der Ziele, Verhaltens- und Lebensweisen der am stärksten benachteiligten Milieus“ (Castel: 34f.). Diese haben, wie Castel Avenel zustimmend zitiert, „die wirtschaftliche Prekarität unter den Füßen und die kulturelle Welt der Mittelschichten im Kopf“ (Castel: 35). Die Ungleichbehandlung der „ethnischen Minderheiten“ zeigt sich konkret in den Formen der Diskriminierung durch Polizei und Justiz, in Beschäftigung und Beruf, in Bildungsbarrieren und in der Stigmatisierung der Religionszugehörigkeit (Castel: 37ff.). Dabei weist Castel der negativen Diskriminierung in Beschäftigung und Beruf eine besondere Bedeutung zu, da diese in umfassender Weise mit der Existenzsicherung verbunden ist: „Die Unterschiede im Zugang zum Arbeitsmarkt [...] können von existenzieller Bedeutung sein, denn keine Arbeit zu haben kann einem sozialen Todesurteil

gleichkommen oder in eine kriminelle Karriere münden. Darüber hinaus handelt es sich hierbei um eine Entrechtung, die im Hinblick auf das Prinzip der Gleichbehandlung aller Bürger vor dem Gesetz, eines Fundamentes der Französischen Republik, durch nichts zu rechtfertigen ist“ (Castel: 33f.). Der Rassismus hat demnach für Castel weiterhin Aktualität in Frankreich. In den Banlieues, in der Peripherie zeigt er sich allerdings auf besondere Weise, nämlich als „Verdichtung von Rassenfrage und sozialer Frage“ (Castel: 104). Die Forderung nach positiver Diskriminierung und einer veränderten Stadtpolitik stellt er den aktuellen sozialen Verhältnissen in den Banlieues entgegen, um einen „kulturellen Pluralismus“ und eine strikte „Gleichbehandlung der Bevölkerungsgruppen mit ethnisch-kulturellen Besonderheiten“ erreichen zu können (Castel: 89). Nur so könne die Spaltung überwunden werden, die für die französische Gesellschaft so fatale Folgen hat.

Castel erweist sich sowohl in seiner sozialkritischen Diagnose als auch in seinen Lösungsansätzen als differenziert argumentierender, scharfsichtiger Kritiker der aktuellen französischen Gesellschaft. Seine Arbeit ist darüber hinaus exemplarisch, ein Lehrstück bester soziologischer Analyse, da sie Zusammenhänge aufzeigt und Phänomene nicht isoliert betrachtet. Für die Migrationsforschung bedeutsam ist dabei vor allem, dass er der Frage der Zugehörigkeit eine entscheidende Bedeutung beimisst. Hier scheint sich für ihn zu entscheiden, ob Gesellschaft in einem positiven Sinne Bestand haben kann, also im Sinne der grundlegenden Rechte aller auf Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit, wie sie in der Großen Französischen Revolution von 1789 proklamiert wurden. Damit ist die Frage der Migration auf andere Weise gestellt, nämlich nicht als eine Herausforderung von Einwanderung, sondern als eine der Demokratie und damit als eine Frage, die alle betrifft, nämlich diejenige, wie wir in einer Gesellschaft miteinander leben wollen. Denn eines ist klar, die Ausgegrenzten sind keine äußeren Ausgegrenzten, sondern vielmehr *innere Ausgegrenzte*, „Produkt von Verschleierungs-, Verleugnungs- und Diskriminierungsmechanismen [...] die eine Pervertierung des republikanischen Modells offenbaren. Ein proklamierter Universalismus, der für Unterschiede blind ist, hat die ethnischen Differenzen faktisch stigmatisiert und auf ihren Partikularismus reduziert. Und das beschwört die Wut und Rebellion all derer herauf, die sich betrogen fühlen, weil sie von einer Zugehörigkeit geprägt bleiben, von der man ihnen ein entwürdigendes Bild vermittelt“ (Castel: 69). Migration wird von Castel nicht mehr als ein Sonderfall betrachtet, vielmehr als eine die modernen Gesellschaften grundlegend strukturierende und bestimmende soziale Tatsache. Damit tritt ein Verständnis von Migration zu Tage, dass diese als ein Phänomen von Vergesellschaftung in den Blick nimmt (Geisen, 2010). Migration wird damit als relationaler Begriff konstituiert und sichtbar gemacht.

Die in dem schmalen Band von Castel vortrefflich herausgearbeitete Gesellschaftsanalyse wird im weiteren als eine Matrix verwendet, um Studien der Migrationsforschung in den Blick zu nehmen, die sich mit einzelnen Phänomenen befassen, welche in der deutschen Situation von Migrationsgesellschaft von Bedeutung sind. Dabei werden zunächst Migrationsstudien in den Blick genommen, die sich mit der Lebenssituation von Einwanderern aus spezifischen Herkunftsregionen befassen (Boldt; Vogelsang). Daran anschließend werden Studien vorgestellt, die sich mit Phänomenen des Religiösen auseinandersetzen (Allenbach et al.; Haddad; Tressat), sowie jeweils eine Arbeit zu Zwangsverheiratung (Mirbach et al.) und Männlichkeit (Huxel). Neben der Migrationsthematik ist auch die Lebensphase „Jugend“ und „junge Erwachsene“ eine die Studien jeweils verbindende Thematik.

Aussiedler in ländlichen Regionen und polnische Migration

Bei der Untersuchung von *Waldemar Vogelgesang* handelt es sich um eine klassische Minderheiten-Studie, bei der die Einwanderungsgruppe „*Jugendliche Aussiedler*“ in den Blick genommen wurde. Die Studie widmet sich damit einer bedeutenden Einwanderergruppe, deren Mitglieder auf Grund ihrer ethnischen Abstammung als Deutsche anerkannt wurden und aus verschiedenen Ländern der sogenannten GUS sowie aus den GUS-Nachfolgestaaten stammten. Die hier vorgelegte Analyse beruht auf Material, das in einer Auftragsstudie und im Rahmen von Studierendenprojekten erhoben und die in der ländlichen Region Eifel-Hunsrück durchgeführt wurde. Bereits diese Fokussierung markiert eine Sonderstellung dieser Arbeit, da sich gerade zur Migration im ländlichen Raum kaum Studien finden lassen.

Die Studie beruht auf insgesamt 100 Interviews, die aufgezeichnet und transkribiert wurden. Die forschungsmethodischen Zugänge werden nur rudimentär beschrieben. So wird angegeben, dass die Auswertung hermeneutisch unter Verwendung konversationsanalytischer Verfahren und im Rahmen von Auswertungsgesprächen erfolgte. Sie wird als eine „methodenplurale Lebensweltethnografie und intra- und interkulturelle Netzwerkanalyse“ charakterisiert (Vogelgesang: 36). Eine methodologische Verortung dieses Ansatzes erfolgt leider nicht. Auch fehlt eine Bezugnahme auf die gängigen qualitativen Forschungsmethoden und die Positionierung dieses Verfahrens vollständig. Die theoretische Fundierung der Studie ist ebenfalls kaum ausreichend, da aktuelle Diskurse der Migrationsforschung nicht aufgegriffen werden, die insbesondere seit den 1990er Jahren ver-

stärkt eine Kritik an den klassischen Integrationskonzepten üben, insbesondere an Robert E. Park, auf den in der vorliegenden Arbeit Bezug genommen wird und an Hartmut Essers Assimilationskonzept. Darüber hinaus orientiert sich die Studie an einer Vorgängeruntersuchung zu Aussiedlerinnen und Aussiedlern von Savoskul, die eine Typologie ethnischer Identifikationen erstellt hat (Vogelgesang: 24). Thematisch werden die historische Genese der Migration von Deutschen nach Russland und die „Rückwanderung nach Deutschland“ vorgestellt, letzteres bezogen auf die rechtlichen Grundlagen und auf das vorhandene statistische Datenmaterial. Allerdings stellt sich bei der Kennzeichnung des Migrationsphänomens als „Rückwanderung“ auch die Frage, was denn mit diesem Zurück gemeint ist und auf wen es sich bezieht, da es sich im Kern um eine Wanderungsgeschichte des 18. und 19. Jahrhunderts handelt (Vogelgesang: 37). Inwieweit diese also noch als „Rückwanderungs“-Phänomen adäquat beschreibbar ist, wird zumindest in der Migrationsforschung bezweifelt (Lucassen / Lucassen 1997).

Das damit ausgedrückte Verständnis von Migration – in der vorliegenden Studie ist das der zentrale Problemfokus – besteht darin, dass die Migrantinnen und Migranten nicht als solche wahrgenommen werden, sondern als diejenigen, die bezüglich ihrer Abstammung bestens vertraut sind mit den Gegebenheiten in Deutschland, insbesondere mit der Sprache, so dass sie sich wieder gut in der Einwanderungsgesellschaft zurechtfinden werden. Dass dem nicht so ist, sondern dass es vielmehr durch die in der Migration stattfindende Verlagerung des Lebensmittelpunktes (Moch, 1997) zu erheblichen sozialen und kulturellen Herausforderungen kommt, zeigt sich dann in den in der Studie aufgezeigten Problem- und Handlungsfeldern. Im Einzelnen werden hier „Sprach- und Bildungsdefizite“, „Ausbildung und Beruf“, „Religion als Integrations- und Desintegrationsfaktor“, „delinquentes Verhalten und patriarchalische Wertbindung“ sowie „Formen sozialer Schließung und räumlicher Segregation“ herausgestellt. Dabei bestätigt sich für Vogelgesang, dass der Typus der „germanischen Deutschen“, also derjenigen „Russlanddeutschen“, die gut „integriert“ sind, seit 20 Jahren in der Bundesrepublik leben und kaum soziale Probleme haben, ebenso wie derjenige Typus, der sich „beiden Kulturen“, der deutschen und der russischen Kultur, zugehörig fühlt (Vogelgesang: 25f.). Wohingegen beim dritten, zahlenmäßig umfangreichsten Typus – die ihm zuzurechnenden Personen „fühlen sich weder der russischen Gemeinschaft noch den einheimischen Deutschen zugehörig und leben daher meist auch isoliert von der Aufnahmegesellschaft“ – der Integrationsprozess „schleppend“ verläuft oder „gar nicht“ stattfindet (Vogelgesang: 26). Exemplarisch soll dies am Beispiel von Religion aufgezeigt werden, die gemäß der Studie sowohl als Integrations-, als auch als Desintegrationsfaktor wirken kann. Im Falle einer protestantischen Gemeinde in Bitburg, die sich nach dem Zweiten Weltkrieg auf Grund von Flucht und Neuansiedlung in einem katholisch geprägten Milieu ansie-

delte, entstand Gemeinsamkeit über die Erinnerung an ein vergleichbares Schicksal (Vogelgesang: 125 ff.). Allerdings „ist der soziale Integrationsprozess“ nur bei der „älteren Generation“ in dieser Weise geglückt, „die Jugendlichen und die mittleren Altersjahrgänge haben nicht in gleicher Weise Kontakt zu der Kirchengemeinde gefunden“ (Vogelgesang: 130). Bei den jüdischen Kontingentflüchtlings zeigt sich hingegen ein anderes Problem, das weniger mit ihrer religiösen Verortung zu tun hat, als mit mangelnden Sprachkenntnissen und mangelnder Anerkennung ihrer Bildungs- und Berufszertifikate (Vogelgesang: 136). Die jüdischen Gemeinden, so ein Ergebnis der Untersuchung, sehen sich daher mit der doppelten Herausforderung konfrontiert, „nämlich die jüdischen Zuwanderer sowohl in die Gesellschaft als auch in die Gemeinde zu integrieren“ (Vogelgesang: 140). Eine Herausforderung, die offensichtlich gerade bei Jugendlichen zunehmend schwieriger gelingt. Als „religiöse Parallelwelten“ wird das Kapitel über die Freikirchler-Gemeinden betitelt, bei dem der Fokus auf einer Baptistengemeinde in der Eifel liegt, die versucht, eine tugendhafte Lebensweise „im Alltag konkret einzulösen“, was allerdings zum Teil schwerwiegende Folgen hat, insbesondere für die Jugendlichen (Vogelgesang: 143). Denn es zeigen sich Anzeichen dafür, „dass die religiösen und lebensweltlichen Totalitätsansprüche Jugendliche überfordern und zu einer klassischen ‚double bind-Situation‘ führen. So leugnen manche einfach ihre baptistische Konfession, andere führen ein Doppelleben oder instrumentalisieren religiöse Wahrheiten für weltliche Absichten und Handlungen“ (Vogelgesang: 148 f.). Allerdings wird gerade an diesem Beispiel manifest, dass das Integrations-Desintegrationstheorem kaum ausreichend dazu beitragen kann, komplexe soziale Phänomene hinreichend differenziert zu beschreiben. Eine kritische Auseinandersetzung damit findet in der Studie allerdings nicht statt, und auch begrifflich werden unter anderem mit „Parallelwelt“ und „Aufprall zweier Welten“ (Vogelgesang: 203) Begriffe und Konzepte verwendet, die in der Migrationsforschung zumindest kontrovers diskutiert werden und deren Verwendung zum Teil scharf abgelehnt wird. Für die doch sehr materialreiche und damit ein spezifisches Migrationsphänomen sehr detailreich und differenziert untersuchende Studie ist dies ein gravierendes Manko. Das zeigt sich auch im Schlusskapitel, das den Ertrag der Studie(n) nochmals zusammenfasst und in dem in einem Ausblick auch Forderungen im Hinblick auf eine kommunale Integrationspolitik erhoben werden. Hier wäre eine stärkere Verortung der Untersuchung in den von verschiedenen Disziplinen geführten Debatten um „Integration“ gewinnbringend gewesen – und dann insbesondere auch auf den spezifischen Kontext bezogen, nämlich auf Aussiedler in der ländlichen Region Eifel-Hunsrück. Denn das, was an Integrationspolitiken etabliert ist, wird weitgehend auf urbane Kontexte bezogen. Die ländlichen Regionen eigenen Herausforderungen und wie sich diese mit gängigen, in großen Städten entwickelten Integrationspolitiken gut bearbeiten lassen, wird leider in der

Studie nicht angesprochen. Die Herausforderungen einer in ländlichen Regionen anzusiedelnden integrativen Politik und die Bedeutung familialer Zusammenhänge, auf die ebenfalls in der Zusammenfassung Bezug genommen wird, werfen daher Fragen für neue, weitergehende Forschungsvorhaben auf.

Während in der Arbeit von Vogelgesang das Problem der Integration im ländlichen Raum bei Aussiedlerinnen und Aussiedlern im Fokus steht, fragt *Thea Boldt* nach der subjektiven Perspektive der polnischen Migrantinnen und Migranten. Den Ausgangspunkt ihrer Untersuchung „*Die stille Integration*“ bildet die Feststellung, dass polnische Migrantinnen und Migranten in ihrem Alltag in Deutschland mit vielfältigen Diskriminierungserfahrungen konfrontiert sind. Gerade diese Erlebnisse spielen „im Prozess der Herausbildung ihrer ethnischen Identität eine zentrale Rolle“ (Boldt: 11). Boldt geht der Frage nach, „in welche selbst und fremd erlebten, narrativ tradierten, historischen Zusammenhänge die polnischen ethnischen Zugehörigkeitskonstruktionen in den Biographien von Migranten eingebettet sind und wie sich die Bedeutung dieser Zusammenhänge im Laufe der Lebensgeschichte verändert“ (Boldt: 20). Bei ihrer Analyse handelt es sich um eine Biographieforschung, in der der Identitätsbegriff als „sensibilisierendes und methodisches Instrument“ (Boldt: 38) verwendet wird. Migrantinnen und Migranten werden als „aktive handelnde Subjekte, die ihre Biographie mitgestalten“, wahrgenommen und „sowohl die manifesten, die subjektiv gemeinten, als auch die latenten Sinnstrukturen“ werden herausgearbeitet und in einer „handlungsbasierten Entwicklungsgeschichte dann der Analyse zugänglich gemacht“ (Boldt: 61). Boldt folgt in ihrer Studie der Methode der biographischen Fallrekonstruktion nach Rosenthal. Die Typenbildung erfolgt auf der Grundlage der im Auswertungsverfahren rekonstruierten Fallstrukturen. Hierzu werden Ankerfälle identifiziert, die einen Typus repräsentieren, der dann durch das Hinzuziehen von ähnlich gelagerten Fällen ausdifferenziert und verdichtet wird (Boldt: 71 ff.).

Auf der Grundlage von 20 biographischen Interviews hat Boldt drei verschiedene Typen identifizieren können, mit der „die Prozesse der ethnischen Identifizierung bei den Menschen polnischer Herkunft, die auf Dauer in Deutschland leben“, erfasst werden sollen (Boldt: 183). Es handelt sich dabei um den polnischen Traditions-Typus, den deutsch-polnischen Ambivalenz-Typus und den polnischen Ethnisierungs-Typus. Als Problemfelder für die gesamtbiographische Konstruktion und für die ethnische Identifizierung konnte sie die Bedeutung der Familiengeschichte, die Bedeutung der deutsch-polnischen Kollektivgeschichte sowie die Bedeutung der eigenen Migration und die damit verbundenen Erfahrungen mit „den Deutschen“ identifizieren (Boldt: 186). Die Menschen des polnischen Traditions-Typus „geben sich die Funktion, an die heroische aber auch leidvolle Geschichte der Familie zu erinnern und der Toten zu gedenken“. Er trägt darüber hinaus „das Leid und den Stolz von Generationen der gesamten pol-

nischen Wir-Gemeinschaft“ und „lebt insofern von der Erfüllung eines bestimmten sich selbst auferlegten familiären und kollektiven Auftrags“ (Boldt: 190). Eine solche biographische Positionierung kann auch bei einer „starken biographischen Motivation zu sozialem Engagement“ (Boldt: 191) führen. Es handelt sich also beim polnischen Traditions-Typus um einen eher expressiven Typus, der sich stark innerhalb kollektiver Zusammenhänge verortet. Der deutsch-polnische Ambivalenz-Typus reflektiert demgegenüber „auf die über Generationen hinweg andauernden Prozesse der wechselnden Zugehörigkeit verschiedener Familienmitglieder“ (Boldt: 191). Bei diesem Typus „spielen die Verlusterfahrungen im Zweiten Weltkrieg die zentrale Rolle. Sie führen zur Entwurzelung und zum Bruch der Familientradition vor allem in Bezug auf die Erbschaftsabfolge“ (Boldt: 192). Darüber hinaus erleben und erinnern die diesem Typus zugehörigen Menschen „die wechselnde ethnische Positionierung einiger Familienmitglieder als eine Art Bewältigungsstrategie der problematischen biographischen Erfahrungen im Zweiten Weltkrieg“ (Boldt: 192). Migration wird damit zu einer „Art der Bewältigung des Verlustes“ von Familienmitgliedern mit engem Bezug zu Deutschland. In Deutschland selbst „suchen die Menschen des deutsch-polnischen Ambivalenz-Typus nach Anerkennung als Aussiedler oder als Vertriebene“. Hier wird also die deutsche Herkunft phasenweise betont und die polnische vernachlässigt (Boldt: 193). Der dritte Typus, der polnische Ethnisierungs-Typus, ist dadurch gekennzeichnet, dass die Menschen dieser Kategorie ihre Lebensgeschichte unabhängig von ihrer Familiengeschichte präsentieren. Der Grund hierfür ist entweder auf „problematische familiäre Zugehörigkeitsdynamiken“ oder auf „Individualisierungsprozesse“ zurückzuführen (Boldt: 194). Die „Ethnisierung der Selbstwahrnehmung“ ist hier nicht auf „ethnische Kollektiverfahrungen, die innerhalb der Familiengeschichte tradiert worden sind“, zurückzuführen, „vielmehr muss sie als eine direkte Auswirkung aufgrund von Ausgrenzungserfahrungen in Deutschland nach der Migration verstanden werden“ (Boldt: 194f.). Menschen dieses Typus pflegen ihre polnischen Netzwerke, was sowohl der Unterstützung der Selbstidentifikation als auch der Herausbildung und der Erhaltung eines „kollektiven Wir-Gefühls“ zu Gute kommt (Boldt: 195).

Die Verwendung der ethnisch-nationalen Bezeichnung in der Typenbildung wird zu Recht von Boldt diskutiert und problematisiert, weil es mit der Migration zu einer „Umdeutung der biographischen Erfahrungen“ kommt, die „mit der Reinterpretation der Wir-Zusammenhänge einhergeht“ (Boldt: 184). Dabei werden „die vor der Migration axiomatisch verwendeten familiären, freundschaftlichen und lokalen Bezüge [...] umgeschrieben und häufig in eine Kategorie, die des ‚Polnischen‘, zusammengefügt“ (Boldt: 184). Damit wird mit der biographischen Distanz das eigene, begrenzt lokale Erleben zu einem Erfahrungsraum umgedeutet, der nunmehr als „polnisch“ begriffen wird. Hier stellt sich allerdings die

Frage, warum diese familiale, sozial und lokal eingebundene Verortung, die den Gehalt der so konstruierten nationalen Orientierung ausmacht, nicht auch begrifflich-konzeptionell in die Typenbezeichnung Eingang gefunden hat. Vielmehr bleibt die Analyse gerade dort den kritisierten kategorialen Schemata verhaftet, die durch die Migration ihre Relevanz verändert haben. Hieran wird auch die in der Migrationsforschung seit längerem diskutierte Kontroverse deutlich, bei der es um die Kritik an einer auf die nationale Herkunft bezogenen Minderheitenforschung geht, die in ihrer Forschungsanlage bereits das nationale Element als konstitutiv für den zu untersuchenden Problemzusammenhang ansieht. Dieser Herangehensweise wird eine auf die soziale Lage oder alltäglichen Herausforderungen bezogene Migrationsforschung gegenüber gestellt, die auf die Bearbeitung spezifischer Problemlagen fokussiert und damit die ethnisch-nationale Verortung in ihrer Bedeutung relativiert. Ein solcher Zugang wird in den nachfolgend vorgestellten Publikationen über die Auseinandersetzung mit der Religion diskutiert.

Das religiöse Andere oder Differenzen in den religiösen Praxen?

Seit dem 11. September 2001 hat die Auseinandersetzung mit Fragen der Religion an Bedeutung gewonnen und ist zu einer wichtigen Differenzlinie geworden. Allerdings sind bislang nur wenige Studien erschienen, die sich explizit mit der Frage von Religion und Migration befassen. Eine Ausnahme bilden hier die Arbeiten von Nicola Tietze über „Islamische Identitäten“ (Tietze, 2001) und von Sigrid Nöckel über „Die Töchter der Gastarbeiter und der Islam“ (Nöckel, 2002). Die beiden Studien belegen auch, dass der Islam eine verstärkte Aufmerksamkeit erfährt. Insbesondere in den öffentlichen und in den politischen Debatten wird er vielfach als Gegenfolie zu den modernen westlichen Gesellschaften wahrgenommen und als eine rückwärtsgewandte, überkommenen Traditionen verhaftete Religion angesehen. Publizistisch wird dies sowohl im „Leitkultur“-Diskurs der 2000er Jahre (Nowak, 2006), als auch in populistischen Publikationen von Kritikerinnen und Kritikern an Einwanderung im Allgemeinen und am Islam im Besonderen weiter verstärkt. Wichtige Protagonisten dieser Positionierung sind Necla Kelek mit „Die verlorenen Söhne“ (Kelek, 2006) oder Thilo Sarrazin mit „Deutschland schafft sich ab“ (Sarrazin, 2010).

Demgegenüber versuchen andere Studien, die Komplexität und Vielschichtigkeit des Islam aufzuzeigen. *Michael Tressat* etwa untersucht in seiner Arbeit über „*Muslimische Adoleszenz?*“ die Bedeutung muslimischer Religiosität bei jungen Migranten. In seiner biographieanalytischen Untersuchung stellt er je-

weils zwei Biographien von Jugendlichen aus Frankreich und Deutschland vor. Dabei interessiert ihn besonders, ob es „eine islamisch-selektiv modernisierte Jugendphase, die strukturell anders ist als bei deutschen Jugendlichen“ (Tressat: 16), gibt. Eine Klärung dieser Frage hält Tressat für bedeutsam, „denn ob man muslimische Religiosität als Defizit oder Ressource bewertet, könnte der entscheidende Ausgangspunkt für eine eher paternalistische oder partizipative und befähigende Arbeitshaltung sein“ (Tressat: 16). Theoretisch knüpft er an das Konzept der Adoleszenz an, bei dem es bezogen auf den Migrationskontext zu einer verdoppelten Transformationsanforderung kommt (Tressat: 17). Allerdings werde, so die Kritik von Tressat, Religiosität in bisher vorliegenden Migrationsstudien immer „unter den (kulturellen) Migrationshintergrund subsumiert, und es wird nicht zwischen ethnischen, nationalen, kulturellen und religiösen Dimensionen differenziert“ (Tressat: 17). Der Studie gelingt dieses Vorhaben auf eindruckliche Weise. Sie zeigt auf, dass „Religiosität“ mit der „subjektive(n) Seite der Religion“ (Tressat: 17) für die Jugendlichen einen wichtigen Bereich der biographischen Entwicklung in der Adoleszenz darstellt. Dabei werden familiäre Traditionen ebenso wie gesellschaftlich-institutionelle religiöse Angebote aufgenommen und jeweils subjektiv angeeignet. Binnen- und Außensicht stehen dabei in einem Wechselverhältnis zueinander.

Als religiöse Bedeutungsmuster konnten dabei ein pragmatisch-funktionales, ein kreativ-reflexives und ein statisch-ambivalentes Muster herausgearbeitet werden (Tressat: 140). Während das pragmatisch-funktionale und das kreativ-reflexive Muster zur Bearbeitung der Adoleszenz-Thematik beitragen können und eine Ressource darstellen, zeigt das statisch-ambivalente Religiositätsmuster „keine Tendenz, dass durch Religiosität adoleszente Entwicklungsspielräume bearbeitet oder erweitert werden, sondern bestenfalls unbeeinflusst bleiben oder gar eingeschränkt werden“ (Tressat: 140). Die beiden ersten Muster verweisen auf individualisierte Formen des Religiösen, die zum festen Bestandteil der eigenen, biographischen Entwicklung gemacht werden und somit selbst einen entscheidenden Beitrag zum Identitätsbildungs- bzw. Subjektivierungsprozess des Individuums leisten (Tressat: 141). Die Zugehörigkeit stiftende Funktion muslimischer Religiosität wird dann nicht mehr über die Praxis, sondern über eine identitätsbasierte Rezeption hergestellt (Tressat: 141). Von daher lassen die Ergebnisse der Studie zwar ein „Fortwirken islamischer Normen und Werte erkennen“, aber diese wurden „von den Jugendlichen auf kreative oder pragmatische Weise in ihren eigenen Lebensentwurf integriert“ (Tressat: 141). Damit konnte zwar Tressats Ausgangspunkt, die Hypothese einer spezifischen muslimischen Adoleszenz, nicht bestätigt werden, allerdings konnte er die wichtige Bedeutung aufzeigen, die der Auseinandersetzung mit der muslimischen Religiosität in der Adoleszenz zukommt (Tressat: 142).

Es gelingt ihm in eindrücklichen biographischen Fallstudien darzulegen, wie sich die Jugendlichen im Zuge des doppelten Transformationsprozesses sowohl mit der Religiosität der Eltern, als auch mit Religion und Religiosität der Gesellschaft auseinandersetzen und sich damit eine „Art religiösen Möglichkeitsraum“ erschließen, „der als Teil des adoleszenten Möglichkeitsraums eine Ressource *suis generis* darstellt“ (Tressat: 80). Dabei entstehen veränderte Bezüge und neue Formen der Identifikation mit dem Religiösen, die nicht allein auf Prozessen der Übernahme und Tradierung gründen, sondern vielmehr auf Prozessen der Umwandlung und Aneignung. Gehorsamsansprüche der Religion, wie sie von religiösen Institutionen oder durch die Familie vermittelt werden (Tressat: 95), werden dabei „produktiv gewendet“ und die jungen Muslime versuchen sich durch eine „leistungsethische Orientierung in ihrer Lebenspraxis zu bewähren“ (Tressat: 143). Tressat sieht hierin auch ein „Modernisierungspotential der islamischen Religion“. Er argumentiert daher zu Recht, dass gerade das Wissen um diese biographischen Aneignungsprozesse und Identifikationen im Kontext (sozial-)pädagogischen Handelns von großer Bedeutung ist. Politische und pädagogische Maßnahmen sollten zukünftig „die Entstehungsprozesse individualisierter und individuierter Formen muslimischer Religiosität unterstützten“, um dem „latenten Gehorsamsanspruch des Islams“ besser begegnen zu können (Tressat: 144).

Produktive Aneignung und Neuidentifikation ist auch Thema in der Studie „*Verschleierte Mode?*“ von Laura Haddad, die sich mit der Bedeutung von Kleidung und Kopftuch bei jungen Musliminnen in Deutschland auseinandersetzt. Religiosität und Mode werden in der Untersuchung „in Bezug auf ihre identitätsstiftenden Wirkungen als funktionale Äquivalente gefasst“ (Haddad: 15). Haddad geht davon aus, dass das Kopftuch die Identifikation mit einer religiösen Gemeinschaft aufzeigt, es aber zugleich auch eine Modeerscheinung darstellt, „die es jungen Musliminnen ermöglicht, sich einer Subgruppe als zugehörig zu fühlen und zu zeigen“ (Haddad: 12). Diese Hinwendung zur Religion wird in der Literatur auch als eine Form der Re-Traditionalisierung gefasst, die mit Verwestlichung einhergeht (Haddad: 13). In ihrer Auseinandersetzung mit diesen sozialen Praxen orientiert sich Haddad an den Cultural Studies, die „die Kontextabhängigkeit von kulturellen Praxen, sowie deren Prägung durch Machtverhältnisse“ betonen (Haddad: 13). In ihrer vergleichenden Analyse von fünf Fallstudien, die in Anlehnung an die Grounded Theory ausgewertet werden, zeigen sich die unterschiedlichen Bedeutungen, welche die Musliminnen mit dem Tragen des Kopftuches verbinden. So geschieht dies bei den jungen Frauen, die sich „zum Tragen des Kopftuchs entschieden haben“ und es als „bewusste Handlung“ bewerten, aus „emotionaler Verbundenheit“ oder als „religiöse Pflicht“ (Haddad: 105). Das Kopftuch bietet ihnen auch „Schutz vor gesellschaftlichen Übergriffen“ (Haddad: 106). An diesem Punkt verbindet sich der moderne, individualisierte Gebrauch

mit dem „traditionellen muslimischen Verständnis des Kopftuchs“, bei dem diese Art des ‚Schutzes‘ der Frau mit der Gewährleistung der gesellschaftlichen Ordnung verbunden wird. Die patriarchale Ordnung, für die das Kopftuch Ausdruck sei, werde dabei nicht hinreichend in Frage gestellt (Haddad: 106). Insgesamt wird die Bedeutung des Kopftuches von den Interviewpartnerinnen als „genuin religiös motiviert bewertet“, wobei auch „die subjektive Beziehung und Gewohnheit als Komponenten miteinbezogen werden müssen“ (Haddad: 106). Denn das Kopftuch ist auch „Anlass zur Abgrenzung von anderen Kopftuchträgerinnen. Diese Abgrenzung zielt meist auf den gegenseitigen Vorwurf un-islamischer Verhaltensweisen und offenbart eine öffentliche Aushandlung ihrer Religiosität, die über das Kopftuch symbolisiert wird“ (Haddad: 106).

Dabei kommen spezifische Öffentlichkeits- und Mikropolitiken zum Tragen, in denen die spezifische Beziehung von Individuum und Gesellschaft zum Ausdruck gebracht wird. Der Mode kommt hierbei eine zentrale Bedeutung zu, denn das Kopftuch stellt auch für Musliminnen „ein offenes Symbol“ dar, „welches subjektiv verhandelt und unterschiedlich vereinnahmt wird (Haddad: 108). Haddad spricht in diesem Zusammenhang – in Anlehnung an Jäckel – von Mode als einer Form der visuellen Kommunikation (Haddad: 108). Differenzierte Kommunikationsstrategien werden dabei auch dort sichtbar, wo die Frauen von „Kopftuchfehlkäufen“ und Tüchern berichten, „die sie ausrangiert haben oder nicht mehr tragen. Dies verdeutlicht, dass das religiöse Kleidungsstück gleichsam ein Modeaccessoire ist“ (Haddad: 109). Flexible Aneignungs- und Kommunikationsstrategien werden von Haddad auch in Bezug auf Religiosität herausgearbeitet. Es zeigt sich, dass alle Interviewpartnerinnen ihren Glauben „als moralische Grundlage ihres Alltagslebens“ formulieren, „welche jedoch gleichzeitig mit anderen Werten und Normen verknüpft ist“ (Haddad: 110). Hieraus resultierende Identitätskonstruktionen verweisen Haddad zu Folge auf die Gleichzeitigkeit von „religiösen und westlich-modernen Identitätspolitiken“, die von den interviewten Frauen „zum Teil bewusst durch die ‚visuelle Kommunikation‘ [...] ihrer Kleidung zum Ausdruck gebracht werden“ (Haddad: 111). Für seine Trägerinnen transportiert das Kopftuch eine „Selbstermächtigungssymbolik“, die sich jedoch „weniger auf der kollektiven Ebene vollzieht, als vielmehr ihre Individualität hervorhebt“ (Haddad: 113). Haddad gelingt es in ihrer Untersuchung, flexible Positionierungen von jungen Musliminnen sichtbar zu machen, indem sie die durch Mode erfolgende visuelle Kommunikation in den Blick nimmt. Für die sozialwissenschaftliche Forschung trägt die vorliegende Arbeit damit auch dazu bei, eine Forschungslücke zu schließen. Dass dies bislang noch nicht geschehen ist, erstaunt umso mehr, als der Blick auf die Bedeutung von Kleidung und Verhaltensstilen im Kontext von jugendkulturellen Verortungen und Positionierungen in der Jugendforschung – seit den wegweisenden Arbeiten der Cultural

Studies hierzu in den 1970er Jahren – zum Standardrepertoire gehört. Die Produktivität dieses Vorgehens zeigt sich vor allem dort, wo es dazu beiträgt, kulturelle Differenzierungen und individuelle Aneignungsstrategien sichtbar zu machen. Haddad gelingt dies auf vorzügliche Weise, indem sie die „Gleichzeitigkeit von religiösen Traditionen und postmodernen Biographien und Identitätswürfen“ sichtbar macht und aufzeigt, dass die „als schleierhaft empfundene Mode von Musliminnen auch als Teil ihrer Integration verstanden“ werden kann (Haddad: 116).

Diesem Anliegen widmet sich auch der von *Birgit Allenbach, Urmila Goel, Merle Hummrich und Cordula Weissköppel* herausgegebene Sammelband *„Jugend, Migration und Religion. Interdisziplinäre Perspektiven“*. Der Band dokumentiert den Abschluss der vom Zentrum für Religion, Wirtschaft und Politik (ZRWP) der Universitäten Basel, Luzern, Zürich und Lausanne sowie des Collegium Helveticum in Zusammenarbeit mit der Jacobs Foundation durchgeführten Jacobs Summer Research Group (JSRG). Gegenstand des interdisziplinären Forschungsprojektes war die These, dass Kinder von Migrantinnen und Migranten sich stärker zur Religion hinwenden als ihre Eltern. In den Forschungen sollten der Umgang der Jugendlichen mit Religion, die Bedeutung von Institutionen in Bezug auf die integrative Funktion von Religion sowie diejenige der Peer-Group untersucht werden. Neben den Beiträgen der Herausgebenden, in denen die Resultate der von der Forschungsgruppe durchgeführten empirischen Studien vorgestellt werden, versammelt der Band auch die Beiträge weiterer Autorinnen und Autoren, die sich in den vergangenen Jahren vor allem mit Fragen von Migration und Jugend befasst haben. Dabei erstaunt insbesondere die Dominanz sozialwissenschaftlicher Beiträge (soziologische, erziehungswissenschaftliche und anthropologische), während vor allem religionswissenschaftliche Beiträge fehlen. Als verbindende Klammer der Beiträge wird auf das Konzept der „natio-ethno-kulturellen (Mehrfach-)Zugehörigkeit“ verwiesen (Allenbach et al.: 14), das von Paul Mecheril geprägt wurde, der ebenfalls mit einem Beitrag vertreten ist. Der Zugriff auf die Thematik sollte „möglichst wenig“ normativ erfolgen und die Bedingungen thematisieren, unter denen Migrantinnen und Migranten handeln (Allenbach et al.: 14). Auch wird explizit nicht davon ausgegangen, „dass es richtige Begriffe gibt, dass aber alle Begriffe produktiv sind in dem Sinn, dass sie Assoziationsketten aufrufen und bestimmte theoretische Ansätze bedienen“ (Allenbach et al.: 15).

Diese normative Positionierung findet sich nachfolgend auch in den meisten Beiträgen des Bandes wieder. Die grundlegende Positionierung wird dabei von Mecheril und Thomas-Olalde vorgenommen, die Religion als natio-ethno-kulturellen Zugehörigkeitscode verstehen (Allenbach et al.: 57). Zugehörigkeit wird von ihnen als Resultat einer durch sakrale und profane Verfahren erfolgten Einordnung

in gemeinschaftliche Zusammenhänge angesehen (Allenbach et al.: 60). Der „Modus der Bindung von Individuen“ an „Großkollektivität“ erfolgt dann in zwei Operationen, nämlich dadurch, dass erstens Zusammenhänge als nicht-kontingente ausgegeben werden und zweitens die Partizipation an einer „außerprofanen Realität“ mit individueller Aufwertung verknüpft wird. Das Religiöse wird hier von Mecheril und Thomas-Olalde auf einen Verblendungs- und Machtzusammenhang zurückgeführt. Fragen, die Auskunft über die Funktionsmechanismen geben und auf widersprüchlich-differente Umgangs-, Aneignungs- und Bearbeitungsformen verweisen, bleiben in dieser Perspektive jedoch leider unberücksichtigt. Dies geschieht in der Folge jedoch auf differenzierte Weise im Beitrag von Merle Hummrich, die „Generationenbeziehungen in den kollektiven Orientierungsmustern religiöser Migrantenjugendlicher“ untersucht. In ihrer der Dokumentarischen Methode folgenden Analyse hat sie die „elterliche Traditionsbildung und Reproduktionsorientierung“, „Religiosität als gemeinschaftliche Individualisierungsgrundlage“ und die „einbindende Freisetzung“ – die religiöse Gemeinschaft bildet hier einen Rahmen, um peer-kulturellen Interessen nachzugehen – als drei verschiedene Typen kollektiver Orientierung im Verhältnis zu den elterlichen religiösen Beziehungen herausgearbeitet, die strukturell durch Generationendifferenz geprägt ist (Allenbach et al.: 77). Religiosität stellt dabei ein praktisches Selbstverständnis (Typus 1), eine Form der aktiven Auseinandersetzung mit dem Elternhaus (Typus 2) und eine Form der Ermöglichung peer-kultureller Erfahrungsräume (Typus 3) dar (Allenbach et al.: 83). Für Hummrich zeigen sich hierin unterschiedliche „Balanceverhältnisse“ in der Ausgestaltung „familiärer Generationenbeziehungen und religiös-gemeinschaftlicher Einbindungen“, die religiöse Einbindung als kollektives Orientierungsmuster sowie ihre Einbettung „in eine Vielzahl an weiteren Orientierungen“ (Allenbach et al.: 84 f.). Im Verhältnis von Religion und Migration ist daher die „Ausdifferenzierung gesellschaftlicher Milieus und der in sie eingelagerten Kämpfe um Zugehörigkeit und Anerkennung“ repräsentiert (Allenbach et al.: 86). Ein zentrales Ergebnis der Studie ist, dass sich die Zugehörigkeit zur religiösen Gemeinschaft „über die Auseinandersetzung mit der Familie“ vermittelt (Allenbach et al.: 86). Dies bestätigt sich auch im Beitrag von Asiye Kaya, die aufzeigt, dass die Verflechtungen zwischen den Generationen „durch Übertragung von bislang bewährten unterschiedlichen Überlebens- und Bewältigungsstrategien“ aufrechterhalten werden.

Die vorliegenden Erkenntnisse sind damit anschlussfähig an die Ergebnisse der Adoleszenz-Forschung, wie sie etwa von Vera King und Hans-Christoph Koller vorgelegt wurden (King / Koller 2006). Die Beiträge von Hans-Jürgen von Wensierski und Claudia Lübke und von Erol Yildiz knüpfen inhaltlich an Hummrich an. Sie verweisen auf religiös motiviertes Alltagshandeln von Muslimen und Musliminnen in Deutschland, das sich in einer „islamisch konnotierten Lebens-

führung“ niederschlägt (Allenbach et al.: 111) und weiter darauf, dass religiöse Orientierung zu einer „biographischen Ressource“ und Religiosität zum „Lebensentwurf“ werden kann (Allenbach et al.: 129). Dies gilt auch mit Blick auf die Väter, eine in der Familien- und Migrationsforschung erst seit kurzem verstärkt fokussierte Gruppe. Cordula Weissköppel zeigt hier am Beispiel von sogenannten ‚binationalen‘ Familien aus der ägyptisch-koptischen Gemeinde auf, dass Jugendliche „die Beziehungen zu ihren Müttern hochgradig kooperativ darstellten, eben im Sinne eines solidarischen ‚Arbeitsbündnisses‘ [...] mit dem gemeinsamen Ziel, die ethnoreligiöse Prägung der Väter bzw. Ehemänner vor dem Hintergrund ihrer natio-kulturellen Herkunft aus Ägypten besser zu durchschauen“ (Allenbach et al.: 186). Eine vermittelnde Rolle kam auch dem kommunikativen Austausch über die Väter in der Peergroup sowie den „eigenen Erfahrungen und Eindrücke(n) in Ägypten durch Ferien- und Verwandtschaftsbesuche zu, die die Kompetenz eines relativierenden Gesellschafts- und Kulturvergleichs wachsen ließen“ (Allenbach et al.: 186). Hierin zeige sich die Relevanz des transnationalen Beziehungsgefüges „für die ethnoreligiöse Sozialisation der nachwachsenden Kinder und Jugendlichen“ (Allenbach et al.: 186). Während bei Weissköppel spezifische Strategien im Umgang mit innerfamiliären Grenzen in den Blick genommen werden, richtet Birgit Allensbach ihren Blick auf die äußeren Grenzen. Dabei zeigen sich am Beispiel von Secondas in der Schweiz „fehlende Möglichkeiten der Repräsentation als Schweizer und Muslim“, was für die muslimischen Jugendlichen „problematisch“ ist: „Sie fühlen sich hier zugehörig, doch sobald sie sich als Muslime zu erkennen geben, wird ihre Zugehörigkeit zur Mehrheitsgesellschaft in Frage gestellt“ (Allenbach et al.: 218). In weiteren Beiträgen von Janine Dahinden, Joëlle Moret und Kerstin Duemmler zur „Herstellung von Differenz unter der Bedingung von Transnationalisierung“, von Pascale Herzig zu „Religion in der Diaspora“ und von Martin Sökefeld zu „Religion, Grenzen, Identitäten“ wird die Auseinandersetzung mit der Grenzthematik im Kontext von Migration, Jugend und Religion weiter vertieft. Abgeschlossen wird der Band mit den Beiträgen von Urmila Goel über das „Sprechen über die Religion der Anderen“ und Christine Riegel über „Religion als Differenzmarker“.

Der Band ist insgesamt gelungen. Er versammelt interessante Einblicke in die sozialwissenschaftliche Forschung zu Jugend, Migration und Religion, die dazu beitragen, den Blick zu schärfen für eine differenzierte Wahrnehmung der religiösen Positionierung und Auseinandersetzung von Jugendlichen. Dabei zeigt sich, dass es nicht ausreicht, allein die Beziehungen zu den Religionen in den Blick zu nehmen. Vielmehr gilt es, auch die Positionierungen der Religionen in der Gesellschaft selbst zu fokussieren. Hierin liegt jedoch zugleich auch ein Defizit des vorliegenden Bandes, dessen Beiträge vor allem auf die subjektiven Strategien der Aneignung und Bewältigung von Jugendlichen im Kontext von Religiosität

ausgerichtet sind. Institutionalisierte religiöse Kontexte und ihre Bedeutung für Jugendliche werden demgegenüber kaum in den Blick genommen und in ihrer Relevanz für die jugendlichen Aneignungsprozesse und Bewältigungsstrategien angemessen mit berücksichtigt. Denn Religiosität kann nicht für sich betrachtet werden, sondern muss immer in Relation der jeweiligen Religionen zu ihren konkreten lokalen, personalen und institutionellen Zusammenhängen betrachtet werden. Dass dies in den Beiträgen des vorliegenden Bandes kaum geschieht, mag vor allem auch daran liegen, dass sie mehrheitlich eine konstruktivistische Perspektive einnehmen, bei der die institutionellen Rahmungen und die individuellen und kollektiven Reproduktionsbedingungen kaum ausreichend in den Blick genommen werden. Damit gerät insbesondere aus dem Blick, dass Jugendliche, jeweils auf ihre konkreten sozialen Kontexte und ihre materiellen Bedingungen bezogen, Lebensstrategien (Geisen, 2015) ausbilden, um sowohl ihre eigene individuelle Reproduktion zu sichern, als auch kollektive Zugehörigkeit zu erreichen. Insbesondere dort, wo Zugehörigkeiten für Jugendliche als prekär erfahren werden und eine knappe Ressource darstellen, kann vor allem Religion als wichtige Ressource erlebt werden. Denn sie bietet vielfältige Möglichkeiten der Selbstpositionierung und aktiven Gestaltung des eigenen, individuellen Verhältnisses zur Religion. Damit kann sie zu Selbstbestimmung und Unabhängigkeit von Jugendlichen in marginalisierten Verhältnissen beitragen. Allerdings wird sie dort zur Gefahr und Bedrohung, wo sie mit Zwang und Unterwerfung unter rigide religiöse Normen verbunden ist. Insbesondere eine Auseinandersetzung mit Formen von Religion, die Jugendliche Migrantinnen und Migranten zu rigiden Anpassungsleistungen und Unterwerfungen zwingen, ist in diesem Band leider nicht vertreten.

Zur Bedeutung von Institutionen im Kontext von Migration und Jugend

Neben der Auseinandersetzung mit dem Religiösen wurde in den vergangenen Jahren in der Migrationsforschung vermehrt auch das Thema Männlichkeit bearbeitet (Munsch / Gemende / Weber-Unger Rotino, 2007; Potts / Kühnemund, 2008; Spindler, 2007). Vergleichbar dem Zusammenhang von Migration und Religion, finden sich auch hier vor allem in den öffentlichen und politischen Auseinandersetzungen diskreditierende Zuschreibungen zu männlichen Jugendlichen im Kontext von Migration. Diese Wahrnehmung bildete auch für *Katrin Huxel* den Ausgangspunkt zu ihrer Studie *„Männlichkeit, Ethnizität und Jugend“*, in der sie Präsentationen von Zugehörigkeit im Feld Schule untersucht. Schule

stellt für Huxel einen wichtigen Bezugspunkt dar, nicht nur, weil die Jugendlichen sich dort einen „Großteil ihrer Zeit aufhalten“, sondern auch, weil die Schule „Macht über ihren weiteren Lebensweg hat“ (Huxel: 14). Im Zusammenhang mit männlichen Jugendlichen mit Migrationshintergrund wird dabei nicht nur ihr „Ausschluss von (höher qualifizierender) Bildung thematisiert, sondern sie werden als Verursacher von Problemen im Feld dargestellt und auch von Lehrerinnen und Lehrern als ‚schwierige Klientel‘ erlebt und präsentiert“ (Huxel: 15).

Vor diesem Hintergrund setzt sich Huxel mit der Frage nach der Bedeutung des Zusammenhangs von Männlichkeit, Ethnizität und Jugend auseinander. Denn die Jungen sind „als ‚markierte Andere‘, nämlich als Jungen mit Migrationshintergrund, von Ausgrenzung, Rassismus und Einschränkungen auf struktureller wie diskursiver Ebene betroffen“ (Huxel: 16). Hierzu wählt sie einen intersektionellen Zugang, um die verschiedenen Ungleichheitsdimensionen in den Blick zu nehmen. Intersektionalität dient ihr dabei als „heuristisches Instrument und ‚Gedächtnisstütze‘“, um weitere Dimensionen in ihrer Bedeutung für ihre jeweilige Frage zu erkennen (Huxel: 20). Ausgehend von ethnographischen Beobachtungen in Schulklassen wurden Jungen für biographische Interviews ausgewählt. Im Kontext von teilnehmenden Beobachtungen konnten „Prozesse der interaktiven Herstellung von Zugehörigkeit und Bezüge darauf analysiert werden. Sowohl körperliche Darstellungen und Verkörperungen, als auch Praxen der Konstruktion und Reproduktion von Geschlecht, Ethnizität und Jugend wurden gezeigt“ (Huxel: 258). Obwohl Männlichkeit von den Jungen nicht explizit thematisiert wird, wurde deutlich, dass die „Präsentation einer ethnisierten Männlichkeit“ als eine Option erscheint, „die gewählt werden *kann*, weil diese Position diskursiv vorhanden ist“ (Huxel: 260f.). Neben Geschlecht und Ethnizität ist die Einnahme dieser Position auch „Bekenntnis oder Ablehnung familiärer Zugehörigkeit“ oder „Bestandteil der Präsentation sozialräumlicher Stadtteilzugehörigkeit“, sie kann aber auch als „Reaktion auf Exklusion aus anderen Bereichen bzw. die Verweigerung der Einnahme anderer Positionierungen gelesen werden“ (Huxel: 261). Im Gegensatz zu Männlichkeit wird Ethnizität explizit thematisiert. Sie erscheint als Selbst- und Fremdzuschreibung. Die aktive, strategische Bezugnahme wird von Huxel mit Bezug auf Stuart Hall als „Identitätspolitik“ und in Anlehnung an Nira Yuval-Davis als „politics of belonging“ interpretiert (Huxel: 261). Neben Männlichkeit und Ethnizität ist auch Jugend als relevante Kategorie sichtbar. Dabei sind vor allem „Verschränkungen mit den beiden anderen Dimensionen augenfällig geworden“ (Huxel: 264). Insgesamt haben sich die Positionierungen der Jungen als „divers, vielschichtig und heterogen“ gezeigt. Dabei wurde auch die „(strategische) Einnahme [von] im Diskurs vorhandener Positionen“ sichtbar (Huxel: 264). Das Sichtbarmachen von strategischen Einnahmen etwa, also „das Hinterfragen und kritische Analysieren vordergründiger Zugehörigkeiten kann

[...] als zentrales methodisches Instrument einer intersektionellen Analyse ausgemacht werden“ (Huxel: 266). So kann etwa die „Betonung von Ehre über die offensichtliche Präsentation ethnisierter Männlichkeit hinaus als Ausdruck einer adoleszenten Sorge um die Familie interpretiert werden“ (Huxel: 266).

Zwar ist zu Beginn der Studie von einer starken Bedeutung von Schule als „machtvolle, gesellschaftliche Institution“ ausgegangen worden, allerdings ließen sich kaum direkte Bezüge auf die Schule finden. Damit ist jedoch nicht gesagt, dass Schule keine Bedeutung für die Jugendlichen hat. Für Huxel erklärt sich diese Nichtthematisierung einerseits aus der vergleichsweise geringeren Bedeutung, die die Schule für die Jungen hat, andererseits aber auch aus der relativ kurzen Schulzeit von 9–10 Jahren. Dies erfordert eine frühe Orientierung auf Berufs- und Erwerbstätigkeit (Huxel: 267). Ihr kommt damit keine vergleichbare Bedeutung zu, wie dies bei bildungserfolgreichen Schülerinnen und Schülern der Fall ist, die länger zur Schule gehen. Mario Erdheim diskutiert diesen Zusammenhang unter dem Aspekt der verkürzten Adoleszenz (Erdheim, 1992). Huxel nimmt darauf keinen Bezug, obwohl sich dies gerade auf Grund des vorgenannten Zusammenhanges angeboten hätte, in dem Jugend als relevante Kategorie im Material sichtbar wurde. Denn gerade die Fokussierung auf die Adoleszenz im Zusammenspiel mit Ethnizität und Männlichkeit hätte äußerst produktiv werden können für weitere, vertiefte Analysen. In diesem Zusammenhang stellt sich daher auch die Frage nach dem tatsächlichen Gewinn einer intersektionellen Perspektive, wenn dieser allein eine heuristische Perspektive zugeschrieben wird. Nichtsdestotrotz ist die vorliegende Studie wichtig, da sie als eine der ersten auf die Analyse von Männlichkeit und Ethnizität im Kontext von Schule fokussiert und damit die Normalität von Jugendlichen mit Migrationshintergrund in den Blick nimmt. Sie unterscheidet sich damit dezidiert von anderen Studien, die etwa im Bereich von sozialer Auffälligkeit und Kriminalität angesiedelt sind (Spindler, 2007).

Sonderthema Zwangsverheiratung?

Während Huxel in ihrer Studie also die Fokussierung auf Problemkontexte explizit vermeidet, ist das in der hier abschließend behandelten Studie über Zwangsverheiratung dezidiert nicht der Fall. *Thomas Mirbach, Torsten Schaak und Katrin Triebel* beschäftigen sich mit dem Thema „Zwangsverheiratung in Deutschland“. Die vorgelegten Befunde, die auf der Basis von Expertinnen- und Expertenbefragungen und mittels der Befragung von Klientinnen und Klienten in Beratungsstellen erfolgt sind, lassen den Schluss zu, dass es sich in Deutschland vor allem um ein Problem von Mädchen und Frauen handelt. Allerdings weisen die ver-

fügbaren Daten auch zu einem geringen Maße Jungen – 5 bis 8% – als Betroffene von Zwangsverheiratung aus. Freilich sei hier von einem großen Dunkelfeld auszugehen (Mirbach et al.: 128). Die Durchsetzung von Zwangsverheiratung erfolgt typischerweise im familialen Kontext, dabei kommt es auch zur Anwendung von physischer, psychischer und sexueller Gewalt (Mirbach et al.: 129). Fast alle beratenen Personen haben einen Migrationshintergrund (Mirbach et al.: 128). Die Studie beschreibt sehr differenziert und sachlich ein Phänomen, das häufig skandalisierend in der Öffentlichkeit diskutiert wird. Sie versucht sowohl die Bedeutung des Phänomens zu klären, als auch Motive und Ursachen. Damit liefert sie wichtige Informationen, etwa für die Beratung von Betroffenen, aber auch für Politik und Entscheidungsträgerinnen sowie Entscheidungsträger, die sich mit diesem Phänomen befassen. Weitere Studien dieser Art zu Herausforderungen und Problemen im Kontext von Migration wären insbesondere für Kontexte der Sozialen Arbeit wünschenswert, um darauf basierend konkrete Konzepte und Handlungsstrategien in der Bearbeitung dieser Problemlagen zu entwickeln.

Fazit und Schlussfolgerungen

Die vorgestellten Studien befassen sich mit aktuellen Herausforderungen und Problemen von Jugendlichen in Migrationsgesellschaften. Dabei geht es um Fragen des Zusammenlebens multikultureller Bevölkerung in Stadtteilen, um (neue) Minderheitenfragen, Religion und Religiosität, Männlichkeit und Zwangsverheiratung. Die jeweiligen Thematisierungen in der Forschung lassen sich vor allem auf Aktualisierungen und Skandalisierungen zurückführen. Eine kontinuierliche Forschung in den aufgeführten Bereichen liegt zumindest im deutschsprachigen Raum bislang noch nicht vor. Hier hat die Migrationsthematik zwar an Bedeutung gewonnen, allerdings ist sie immer noch in den Randbereichen der verschiedenen sozialwissenschaftlichen Disziplinen situiert. Dies mag mit ein Grund dafür sein, dass eine Begriffs- und Theorieentwicklung in den besprochenen Publikationen kaum stattfindet. Zwar werden „neue“ empirische Phänomene in den Blick genommen wie Religiosität oder Männlichkeit, allerdings werden diese begrifflich-konzeptionell kaum ausgearbeitet. In der Analyse wird vor allem auf etablierte Konzepte zurückgegriffen, wie etwa das der natio-ethno-kulturellen Mehrfachzugehörigkeit, Intersektionalität oder das Hegemoniekonzept von Männlichkeit. Für die Analyse komplexer sozialer Zusammenhänge erweisen sich diese jedoch kaum als brauchbar, da sie statische Zuordnungen darstellen. Demgegenüber müssten vielmehr die jeweiligen Verflechtungs- und Beziehungszusammenhänge im Kontext von Migration in ihrer Verwobenheit und in ihren Ambivalenzen sichtbar gemacht werden. Für die Migrationsforschung bedeutet

dies vor allem, sich von statischen Begriffen zu lösen und verstärkt die Prozesse von Vergesellschaftung im Kontext von Migration in den Blick zu nehmen. Hierzu liefern einige der hier besprochenen Arbeiten wichtige Hinweise und Ausgangspunkte. Inwieweit sich hieraus auch innovative Potentiale für eine theoretische und empirische Neuorientierung der Migrationsforschung ergeben können, ist jedoch weiterhin offen.

Literatur

- Castel, R. *Die Metamorphosen der sozialen Frage*; UVK: Konstanz, 2000.
- Castles, S.; Miller, M. J.; Haas, H. de *The Age of Migration: International Population Movements in the Modern World*; Palgrave Macmillan: Houndmills, Basingstoke, Hampshire, 2013.
- Elias, N. *Die Gesellschaft der Individuen*; Suhrkamp: Frankfurt a. M., 1987.
- Elias, N. *Was ist Soziologie?*; Juventa: Weinheim/München, 1996.
- Elias, N.; Scotson, J. L. *Etablierte und Außenseiter*; Suhrkamp: Frankfurt a. M., 1993.
- Erdheim, M. *Die gesellschaftliche Produktion von Unbewußtheit*; Suhrkamp: Frankfurt a. M., 1992.
- Geisen, T. Vergesellschaftung statt Integration. Zur Kritik des Integrations-Paradigmas. In *Spannungsverhältnisse. Assimilationsdiskurse und interkulturell-pädagogische Forschung*; Mecheril, P.; Dirim, I.; Gomolla, M.; Hornberg, S.; Stojanov, K., Hrsg.; Waxmann: Münster, 2010; pp 13–34.
- Geisen, T. Lebensstrategien im Kontext von Arbeit und Migration. In *Arbeit, Migration und Soziale Arbeit. Prozesse der Marginalisierung in modernen Arbeitsgesellschaften*; Geisen, T.; Ottersbach, M., Hrsg.; Springer VS: Wiesbaden, 2015; pp 109–142.
- Kelek, N. *Die verlorenen Söhne. Plädoyer für die Befreiung des türkisch-muslimischen Mannes*; Kiepenheuer & Witsch: Köln, 2006.
- King, V.; Koller, H-C. Adoleszenz als Möglichkeitsraum für Bildungsprozesse unter Migrationsbedingungen. Eine Einführung. In *Adoleszenz – Migration – Bildung. Bildungsprozesse Jugendlicher und junger Erwachsener mit Migrationshintergrund*; King, V.; Koller, H-C., Hrsg.; VS: Wiesbaden, 2006; pp 9–26.
- Lucassen, J.; Lucassen, L. Migration, Migration History, History: Old Paradigms and New Perspectives. In *Migration, Migration History, History. Old Paradigms and New Perspectives*; Lucassen, J.; Lucassen, L., Eds.; Peter Lang: Bern, 1997; pp 9–40.
- Moch, L. P. Dividing Time: An Analytical Framework for Migration. In *Migration, Migration History, History*; Lucassen, J.; Lucassen, L., Eds.; Peter Lang: Bern, 1997; pp 41–56.
- Munsch, C.; Gemende, M.; Weber-Unger Rotino, S. Migration und Geschlecht – zwischen Zuschreibung, Ausgrenzung und Lebensbewältigung. Eine Einführung. In *Eva ist emanzipiert, Mehmet ist ein Macho*; Munsch, C.; Gemende, M.; Weber-Unger Rotino, S., Hrsg.; Juventa: Weinheim/München, 2007; pp 7–48.
- Nöckel, S. *Die Töchter der Gastarbeiter und der Islam. Zur Soziologie alltagsweltlicher Anerkennungspolitiken. Eine Fallstudie*; transcript: Bielefeld, 2002.
- Nowak, J. *Leitkultur und Parallelgesellschaft*; Brandes und Apsel: Frankfurt a. M., 2006.
- Potts, L.; Kühnemund, J., Hrsg. *Mann wird man. Geschlechtliche Identitäten im Spannungsfeld von Migration und Islam*; transcript: Bielefeld, 2008.

- Sarrazin, T. *Deutschland schafft sich ab*; Deutsche Verlags-Anstalt: München, 2010.
- Spindler, S. *Corpus delicti. Männlichkeit, Rassismus und Kriminalisierung im Alltag jugendlicher Migranten*; UNRAST: Münster, 2006.
- Spindler, S. Eine andere Seite männlicher Gewalt. Männlichkeit und Herkunft als Orientierung und Falle. In *Jugend, Zugehörigkeit und Migration*; Riegel, C.; Geisen, T., Hrsg.; VS: Wiesbaden, 2007; pp 289–306.
- Tietze, N. *Islamische Identitäten. Formen muslimischer Religiosität junger Männer in Deutschland und Frankreich*; Hamburger Edition: Hamburg, 2001.